

Prefacio



Imagen tomada el 28 de Septiembre de 2018 en la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona (Aula Magna) en el acto académico de homenaje al Profesor José Remesal Rodríguez por su jubilación. *Lectio Magistralis*.

Suum cuique. Es justo loar la trayectoria académica de una persona que ha trabajado tanto. Andalúz de nacimiento, catalán de adopción y europeo por vocación, su vida personal y sus investigaciones discurren juntas: Sevilla, Madrid, Barcelona, Heidelberg y Roma le han visto trabajar, investigar, en definitiva, vivir *Ex Baetica Romam*. Este volumen recoge las contribuciones que colegas y discípulos han querido dedicar al profesor Remesal con motivo de su jubilación como Catedrático de Historia Antigua de la Universitat de Barcelona. El contenido es, forzosamente, heterogéneo, dada la cantidad de participantes y la diversidad de campos de conocimiento que abarca, desde la Historia del Próximo Oriente a la Antigüedad Tardía, de la historia económica a la social, pasando por las instituciones y el derecho. Este hecho refleja la amplitud del magisterio del profesor Remesal, cuyos discípulos trabajan en ámbitos de investigación muy diferentes. Evidencia, igualmente, una constante de su actividad científica y de su personalidad: su curiosidad por explorar argumentos nuevos desde una perspectiva interdisciplinaria. Sea este volumen un merecido homenaje a toda una vida dedicada a la investigación y a la docencia universitaria. Todos los que hemos participado en él se lo ofrecemos con afecto.

LOS EDITORES

Barcelona, Noviembre de 2019

Aristocracias hispanas y pervivencias paganas durante la Antigüedad Tardía

JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ

Universitat de Barcelona

1. EL PAGANISMO Y LOS LÍMITES DE LA CRISTIANIZACIÓN EN HISPANIA

Isidoro de Sevilla recordaba en un extenso capítulo de sus célebres *Etymologiae*¹ (finalizadas c. 620/621) algunos de los principales dioses de los cultos grecorromanos -tales como Saturno, Júpiter, Jano, Neptuno, Vulcano, Vesta, Juno, Minerva o Venus, entre otros-. El Hispalense recurría a una interpretación evemerista para explicar la existencia de estas divinidades: se habría tratado de hombres y mujeres que, tras su fallecimiento, comenzaron a ser adorados como deidades según los méritos demostrados por cada uno de ellos². Tras evocar sus crímenes, especialmente los atribuidos a Júpiter, Isidoro exclamaba que resultaba vergonzoso creer en tales seres y exhortaba a la gente a rehuir sus ejemplos³. Resulta a todas luces evidente que nos hallamos aquí frente a una descripción enciclopedista de unos númenes cuyos cultos hacía mucho tiempo que no se realizaban abiertamente en Hispania, dado que oficialmente estaban prohibidos desde la época de Teodosio I⁴.

1. Isid. Hisp., *Etym.*, 8.11 [s.p.].

2. Isid. Hisp., *Etym.*, 8.11.1 [s.p.]: *quos pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur, et pro uniuscuiusque uita uel meritis coli apud suos post mortem coeperunt.*

3. Isid. Hisp., *Etym.*, 8.11.36 [s.p.]: *unde turpe erat tales deos credi, quales homines esse non debeant.*

4. En el año 390, Teodosio I promulgó, con toda probabilidad, una ley destinada a los diversos prefectos del pretorio -disposición no conservada, pero cuya existencia y contenido pueden inferirse a partir del análisis del *Pro templis* de Libanio-, por la que prohibía la celebración de los sacrificios públicos en todo el territorio del Imperio Romano, con la excepción de Roma y Alejandría. Al año siguiente, dos leyes dirigidas a estas ciudades acabaron con sus privilegios al anunciar el final de los sacrificios junto con el cierre de los templos en estas urbes (*Cod. Theod.*, 16.10.10 [p. 899-900]; 11, *ibid.*, [p. 900]). Una nueva ley de este-

Sin embargo, la presencia de pervivencias paganas en la Hispania de los siglos que conectan el mundo antiguo con el medieval es una realidad bien documentada en las fuentes de la época, especialmente -como tendremos oportunidad de ver- en los textos conciliares⁵. Dicha persistencia ha sido puesta en duda, en gran medida, por diversos autores durante las últimas décadas, especialmente tras las críticas formuladas por Robert A. Markus al concepto “pervivencias paganas”. Este autor consideró que tan solo había que contemplar como tales el culto otorgado a las deidades del politeísmo. De este modo, diferenciaba entre cultura y religión y excluía de la categoría de “pervivencias paganas” todas aquellas manifestaciones relacionadas con las costumbres cotidianas desprovistas de un sentido cultural y que, por tanto, entraban dentro del terreno del folclore⁶. Dicha corriente de pensamiento ha llegado a su punto extremo con Alan Cameron⁷, quien, llevado de su hipercriticismo, ha negado la existencia del paganismo como una entidad en sí misma⁸, por lo que finalmente ha sugerido que habría que dejar de hablar

soberano dictada en el 392 recordaba tales interdicciones a la vez que las extendía al ámbito doméstico (*Cod. Theod.*, 16.10.12 [p. 900-901]). Acerca de esta legislación de Teodosio I, en especial de la ley no conservada del 390, véase Jiménez Sánchez 2010.

5. La bibliografía sobre la presencia del paganismo en la Hispania de la Antigüedad Tardía resulta ingente. Sin ánimos de ser exhaustivos, podemos destacar los siguientes trabajos: Menéndez Pelayo 1880: 218-264; McKenna 1938; Arce 1971; Martínez 1972; Hillgarth 1980; Blázquez, 1985; Sanz 1998; Díaz, Torres 2000; Sanz 2003; Crespo 2004; Jiménez Sánchez 2005; Sanz 2005; Arce 2006; Sanz 2007.

6. Markus 1990: 9-16; así, a propósito de las críticas de Cesáreo de Arlés a los campesinos que todavía mostraban comportamientos paganizantes, Markus afirma (1990: 206-207): «it is dangerous to assume that customs traditional in peasant society necessarily bore the heavy charge of religious significance which the bishop of the neighbouring Christian town would attribute to them. To accept them indiscriminately at Caesarius' valuation as 'pagan' would be to fall into the trap of conflating in the most arbitrary manner what falls within 'religion' and what is no more than parts of the pattern of traditional behaviour». En este sentido, véase Díaz, Torres 2000: 236.

7. Cameron 2011. Una respuesta a las posturas extremas de Cameron puede leerse en: Lizzi Testa 2013; Acerbi 2017.

8. Cameron 2011: 789: «“paganism” never existed as an entity in itself». En esta obra, Alan Cameron suscribe las palabras de John North (North 1992: 187-188; Cameron 2011: 26-27), quien sostiene que los “paganos” no poseían una religión en el sentido actual del término, dado que no tenían una tradición de discurso sobre el ritual o los asuntos religiosos, ni un sistema organizado de creencias ni una estructura jerárquica; de ahí North (1992: 188) deduce que el “paganismo” es una-

de “persistencia del paganismo” para pasar a centrarse en los “límites de la cristianización”⁹. Sin embargo, mantener esta diferenciación entre religión y

«religion invented in the course of the second to third centuries AD, in competition and interaction with Christians, Jews and others». Por tanto, y según Cameron (2011: 25-27), este término sería una etiqueta para todos los cultos no cristianos, a excepción del judaísmo, aunque un pagano jamás se habría referido a sí mismo como tal, ya que este término no tendría ningún tipo de sentido para él. Estamos de acuerdo con este último autor en que un pagano jamás se habría identificado como tal, ya que el vocablo *paganus*, con el significado de “todo aquel que no profesa el cristianismo ni el judaísmo”, es una invención cristiana. El origen etimológico de esta palabra ha generado un interesante debate historiográfico, a partir del cual se han elaborado diversas teorías para explicar su génesis y significado. La primera de ellas sostiene que los *pagani* habrían recibido su nombre de los habitantes del *pagus*, o aldea rural, debido a que, mientras el cristianismo prosperaba en las ciudades, el último reducto del paganismo se halló entre la población rural (en este sentido, véase Baronio 1645: 51). Esta idea es sencillamente falsa: cuando la palabra *paganus* comenzó a utilizarse con el sentido que la conocemos hoy, a inicios del siglo IV, los cultos tradicionales se encontraban todavía bien vivos en los núcleos urbanos. Otra hipótesis recordaba que durante los siglos I y II d.C. el término *paganus* llegó a aplicarse a todos los que no se habían alistado en el ejército, independientemente de si eran habitantes del campo o de la ciudad; los escritores cristianos habrían adoptado este significado en sentido metafórico, refiriéndose como “paganos” a todos aquellos que no eran “soldados de Cristo” (véase: Alciato 1534: 16; Gibbon 1906: 413, n. 176). Otra hipótesis diferente, aunque relacionada con la anterior, sostiene que en la lengua vulgar la palabra *paganus* poseía un significado más amplio, pues señalaba a todo aquel individuo que no formaba parte de una comunidad, y así no tendría un sentido peyorativo; en el siglo IV, el cristianismo era una religión en expansión, que se sentía segura y bien establecida dentro de la sociedad; el “enemigo” ya no era la totalidad del Imperio, es decir, toda una raza perseguidora -expresada en una palabra en plural, *ethnici*-, sino que podía ser un individuo particular bien cercano, por lo que se necesitaba un término nuevo que pudiera aplicarse en singular; en Oriente tenían “heleno” y en Occidente se empezó a usar “pagano”, dado que siempre había tenido esta connotación de oposición y señalaba a todo aquel que no pertenecía a una comunidad (véase: Mohrmann 1952: 109-121; Cameron 2011: 14-25). Finalmente, una última hipótesis-que seguimos- pone el acento en el posible sentido despectivo del término: *paganus*, en tanto que derivado de *pagus*, tendría una cierta connotación de *rusticitas*; en este caso, lo importante para los cristianos era aplicar a los seguidores de los cultos politeístas un apelativo que resultara humillante (similar al del actual “cateto” o “paleta”) sin importar el lugar de origen del individuo -ya fuera el campo o la ciudad- o su extracción social -plebeyo o miembro de la aristocracia senatorial- (véase: O'Donnell 1977; Klingshirn 1994: 201).

9. Cameron 2011: 789. Que el término “paganismo” sea un invento cristiano para designar todos aquellos cultos ajenos al cristianismo o al judaísmo no significa que los adeptos de dichos cultos no tuvieran conciencia de pertenecer a una comunidad religiosa bien definida, así como que muchos rasgos de estas religiones no se perpetuaran en el tiempo, incluso mucho después de que el cristianismo se impusiera como religión dominante y que los cultos denominados “paganos” fueran abolidos oficialmente por la legislación imperial. En consecuencia, y en-

cultura implica otorgar a la Antigüedad un grado de laicismo que jamás tuvo. En efecto, durante este tiempo la religión impregnaba todos los ámbitos de la vida cotidiana, e incluso actos que nosotros calificaríamos de meramente culturales estaban provistos de un sentido religioso¹⁰. En consecuencia, la proposición de Markus de diferenciar entre “sagrado” y “profano” corresponde a un debate moderno en el cual los investigadores imponen sus criterios actuales y ofrecen una imagen sesgada del sentimiento religioso antiguo que poco tiene que ver con el vivido siglos atrás, al mismo tiempo que extraen unas conclusiones que adolecen de un buen grado de anacronismo.

Otra cuestión relacionada con lo que acabamos de exponer concierne al grado de confianza y credibilidad que concedemos a las fuentes que tratan este tema, especialmente los sermones y las actas conciliares. Algunos autores han restado todo tipo de crédito a estos testimonios y han visto en ellos tan sólo una crítica estereotipada que no muestra la realidad de la época. Un buen ejemplo de esta postura lo constituye Yitzhak Hen, quien considera que los predicadores y los concilios formulaban unas censuras y unas prohibiciones muy vagas y generalizadas; por tanto, en su opinión, estos textos nos estarían ofreciendo más bien un reflejo de los miedos y temores de sus autores en lugar de la imagen de su situación contemporánea, un escenario en el cual el paganismo, según Hen, prácticamente ya no existiría¹¹. A esto debemos objetar que nadie legisla sobre delitos hipotéticos, sino sobre aquello que se considera una amenaza real o potencial para la comunidad. De esta manera, la razón de ser de la condena de la idolatría en los concilios eclesiásticos radica

contra de lo sostenido por Cameron, estimamos que sí resulta pertinente seguir hablando de “pervivencias paganas”.

10. Espluga, Miró 2003: 42: «las divinidades vigilaban todos los espacios y tutelaban cada momento de la existencia humana, desde el nacimiento hasta la muerte. Cualquier acto de la vida cotidiana requería, pues, la colaboración y el consentimiento de la divinidad, que tenía que ser invocada de acuerdo con una serie de mecanismos bien establecidos».

11. Hen 1995: 166: «he [Caesarius] never refers to a specific religion which operated in Gaul side by side with Christianity, or to any priest of those supposed pagan religions. All Caesarius' references are very general, and they are all aimed at a Christian society in which some of these practices might still have been observed»; 171: «I would suggest that repetitions are, in part, a result of some well-rooted literary conventions, while at the same time they reflect a certain reality which existed at the time of composition. This reality was a mental reality rather than a practical one, and thus it reflects first and foremost the fears and worries which preoccupied the author's mind».

en que todavía se estaban produciendo unas prácticas paganizantes que las autoridades eclesiásticas juzgaron del todo sancionables¹². Además, si las censuras formuladas por los predicadores resultan vagas y generales es porque estos contemplaban el paganismo como un fenómeno unitario -todo aquello que no era ni cristiano ni judío-, independientemente de si se trataba de un culto indígena o grecorromano; en todos los casos, estimaban que Satán y sus demonios estaban detrás de todos ellos. De ahí su imprecisión a la hora de condenar estas prácticas: se trataba de advertir a los feligreses del peligro que suponía para sus almas el llevarlas a cabo, no de elaborar un tratado sobre la religión de su época para legarlo luego a los investigadores de la posteridad.

Confiamos en que se nos disculpará este largo excursus, pero consideramos que resulta fundamental para la correcta comprensión e interpretación del tema que abordaremos en las próximas páginas: dilucidar el papel desempeñado por la aristocracia local en el mantenimiento de los diversos tipos de paganismo en Hispania durante la Antigüedad Tardía, dado que la historiografía tradicional ha sostenido que las élites hispanas tuvieron un papel muy importante en la cristianización del territorio rural mediante la edificación de iglesias en sus fundos¹³. Evidentemente, no tendría ningún tipo de sentido emprender un estudio de este tipo si consideráramos que en este territorio no había pervivencias paganas y que las condenas que documentamos en los concilios respondían únicamente a las ansiedades de los eclesiásticos allá reunidos.

2. LA CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO DE LA ARISTOCRACIA HISPANA

Todo este tema se halla, por otro lado, estrechamente imbricado con el de la cristianización de la aristocracia hispana. No nos extenderemos sobre este punto, dado que excedería el propósito de nuestro estudio y además ya ha sido tratado en profundidad por trabajos anteriores¹⁴. Los autores que han abordado esta cuestión coinciden, a partir de las evidencias epigráficas y

12. En este sentido, véase Sanz 2003: 29-30.

13. Chavarría 2007: 202 (con bibliografía). La presente investigadora también combate este mito historiográfico -como tendremos oportunidad de ver, aunque esencialmente desde una perspectiva arqueológica.

14. Entre estos, destacaremos: Palol 1977-1978; Salzman 2002: 90-93; Chavarría 2007: 201-208; Sastre de Diego 2012: 17-19.

arqueológicas, en que las primeras conversiones de miembros de las élites hispanas debieron producirse en fechas tempranas, seguramente ya en tiempos de Constantino I, aunque dichas conversiones con toda probabilidad fueron muy pocas y aisladas. Los resultados que se extraen del análisis efectuado por Michele Renee Salzman para los ejemplos documentados en Hispania -revisados y ampliados por Isaac Sastre de Diego- no dejan lugar a dudas y evidencian que el proceso se aceleró de manera considerable en época teodosiana, entre finales del siglo IV e inicios de la siguiente centuria. Todo parece indicar que, salvo casos excepcionales, la aristocracia siguió apegada a sus creencias tradicionales y que sólo comenzó a ser permeable a la fe de Cristo tras la promulgación de las medidas en favor del cristianismo niceno por parte de Teodosio I, en particular el edicto de Tesalónica (380) y, como ya hemos visto, las leyes destinadas a acabar con las prácticas paganas, tanto en el ámbito público como en el privado (390-392). Un interés mayormente político, pues, habría motivado muchas de estas conversiones, las cuales se habrían acentuado todavía más durante los primeros años del siglo V debido a la política religiosa de Honorio, Teodosio II y Valentiniano III¹⁵.

En consecuencia, disintimos de Rosa Sanz, quien, en un estudio de 2007, contemplaba la cristianización de las provincias romanas como una evolución larga, compleja y caracterizada por la intransigencia, que vino a culminar «un proceso colonizador en el que la imposición religiosa vino a suplir la coerción militar y administrativa de otras épocas»¹⁶. Según esta autora, la resistencia a esta transformación habría estado encabezada por determinadas aristocracias, aunque no por motivos meramente religiosos, sino «por el mantenimiento -en territorios bien definidos- de unos privilegios económicos, políticos y religiosos que estaban siendo cuestionados por otros grupos de poder cristianos, algunos de ellos de reciente composición,

15. En el año 408, Honorio prohibió que nadie que no profesara el catolicismo pudiera ejercer ningún alto cargo ligado al *palatium* -es decir, funcionarios de la corte- (*Cod. Theod.*, 16.5.42 [p. 869]), aunque pronto tuvo que derogar esta medida (*Zos., Hist. nou.*, 5.46.3-4 [III/1, p. 68-69]). En el 416, los paganos fueron apartados de toda la administración pública y del ejército en la parte oriental del Imperio por orden de Teodosio II (*Cod. Theod.*, 16.10.21 [p. 904]). En el 425, Valentiniano III extendió esta prohibición a la mitad occidental, y además añadió que los paganos no podrían ejercer la profesión de abogados (*Const. Sirm.*, 6 [p. 912]). Véase Delmaire 2009: 495, n. 1.

16. Sanz 2007: 443.

resueltos a hacer carrera en las provincias gracias a su adhesión a la religión del Estado»¹⁷. De este modo, concluye que la imposición del cristianismo por parte del soberano habría respondido básicamente a intereses políticos y que las leyes antipaganas se habrían promulgado para reprimir a unas élites provinciales que podían poner en peligro la estabilidad del nuevo Estado cristiano¹⁸. En nuestra opinión, sin embargo, el apego de las aristocracias provinciales a los cultos tradicionales no se debió a su resistencia al impulso “colonizador” de Roma -pues la nobleza hispana ya hacía muchos siglos que se hallaba fuertemente romanizada-, sino más bien a motivos culturales: esta era la depositaria y la guardiana del *mos maiorum*, del cual la religión de los antepasados constituía una parte fundamental.

3. LA ARISTOCRACIA HISPANA Y LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO

Estas conversiones tardías por parte de las élites hispanas -además, no lo olvidemos, realizadas en buena parte de una manera interesada y como mínimo al inicio sin demasiada convicción- por fuerza habían de tener repercusiones en la pervivencia de los paganismos en esta zona del Imperio. La presencia en el seno de *uillae* de documentación arqueológica de carácter cristiano en fechas tempranas (siglos IV y V) resulta más bien excepcional¹⁹. Muy probablemente, aquellos aristócratas que abrazaron el cristianismo a partir de época teodosiana como el único medio de seguir medrando en su carrera política no mostrarían un excesivo interés en imponer sus nuevas creencias al conjunto de sus dependientes. Su actitud indolente ante el desarrollo y la continuidad de prácticas paganizantes en sus *fundi* se debió tal vez a que les resultaría imposible reprobar estos comportamientos cuando ellos mismos se habían convertido por “obligación política” o, sencillamente, a que no deseaban que se produjeran conflictos con aquellos trabajadores de sus tierras que aún proseguían apegados a sus creencias tradicionales.

17. Sanz 2007: 443.

18. Sanz 2007: 451: «el cuerpo legislativo encierra los esfuerzos de los emperadores por evitar cualquier tipo de disidencia religiosa e impedir la creación de un tercer poder constituido por los paganismos tardíos, fundamentalmente en las provincias siempre dispuestas a desarrollar movimientos secesionistas».

19. Palol 1977-1978: 288-300, para el estudio de la cristianización de estos ambientes rurales hispanos entre los siglos IV y V.

Un claro ejemplo de este tipo de proceder lo documentamos en un canon pseudoiliberitano, el cual prohibía a los cristianos tener ídolos en sus casas, aunque permitía mantenerlos si el amo temía la reacción violenta de sus sirvientes²⁰. Otra medida incluida asimismo en esta colección estipulaba que los *possessores* no podrían recibir como pago nada proveniente de las ofrendas presentadas a los ídolos, seguramente en los lugares de culto que todavía existían en sus propiedades, bajo pena de excomunión durante cinco años²¹.

Las principales fuentes textuales que nos permiten inferir que en Hispania existía este grado de permisividad entre los latifundistas corresponden a algunas disposiciones recogidas en diversos concilios visigodos. Así, ya en el Concilio III de Toledo (589), los obispos allí reunidos consagraron un canon a tratar el problema de la idolatría, en el cual se ordenaba a los prelados y a los jueces investigar y castigar a todos los paganos que hallaran en sus territorios; por lo que respecta a los señores que no se ocuparan de eliminar este mal en sus posesiones, habían de afrontar la excomunión²². Esto nos indica que, al menos a ojos de los eclesiásticos, existía un cierto grado de indolencia entre los terratenientes a la hora de reprimir los restos del politeísmo en sus posesiones.

El problema, lejos de solucionarse, debió de considerarse lo suficientemente grave como para volver a plantearse en el Concilio XII de Toledo (681): en él se decretó que aquellos siervos descubiertos realizando algún acto paganizante serían castigados con azotes y devueltos a sus dueños cargados de cadenas; estos, por su parte, habían de comprometerse a vigilarlos para que no volviesen a

20. *Can. ps.-Iliberr.*, 41 [p. 575]: *admoneri placuit fideles ut in quantum possunt prohibeant ne <serui> idola in domibus suis habeant. si uero uim metuunt seruorum, uel se ipsos pueros conseruent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur*. Véase Vilella 2007: 26.

21. *Can. ps.-Iliberr.*, 40 [p. 575]: *probiberi placuit ut, cum rationes suas accipiunt possessores, quicquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant; si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos*. Véase Vilella 2007: 25-26.

22. *Conc. Tolet. III*, 16 [p. 122-123]: *quoniam paene per omnem Spaniam siue Galliam idolatriae sacrilegium inoleuit, hoc cum consensu gloriosissimi principis sancta synodus ordinauit, ut omnis sacerdos in loco suo una cum iudice territorii sacrilegium memoratum studiose perquirat et exterminari inuenta non differat. Homines uero qui ad talem errorem concurrunt, saluo discrimine animae, qua potuerint animaduersione coerceant. Quod si neglexerint, sciant se utrique excommunicationis periculum esse subituros. Si qui uero domini extirpare hoc malum a possessione sua neglexerint uel familiae suae prohibere noluerint, ab episcopo et ipsi a communione pellantur*. Véase: McKenna 1938: 117; Hillgarth 1980: 15; Blázquez 1985: 156-157; Díaz, Torres 2000: 244; Jiménez Sánchez 2005: 62.

incurrir en el mismo pecado. Si el dueño descuidaba este deber, sufriría la pena de excomunión y perdería sus derechos sobre el siervo al que no quiso castigar²³.

Muy probablemente, muchos de los grandes señores latifundistas continuaban mostrándose reacios a colaborar, por lo que en el Concilio XVI de Toledo (693) se procedió a agravar las penas: cualquiera que entorpeciera el trabajo de obispos y jueces a la hora de extirpar el paganismo sería declarado anatema; además, en el caso de ser un noble, habría de pagar tres libras de oro al fisco; si se trataba de una persona de rango inferior, sería flagelada con cien azotes, decalvada y perdería la mitad de todos sus bienes, que iría a parar al fisco²⁴. Por otro lado, en el *tomus* regio presentado en este mismo concilio, el rey Égica lamentaba que muchas iglesias rurales hubieran sido abandonadas y que mostrasen las señales de un grave deterioro. A continuación, recordaba la necesidad de acabar con la idolatría y con los diversos errores de la superstición diabólica²⁵.

Como se puede observar, el poder -tanto el eclesiástico como el civil- consideraba como dos problemas íntimamente relacionados la incapacidad de

23. *Conc. Tolet. XII*, 11 [p. 183-184]: *eos uero qui ad talem errorem concurrunt, et uerberibus coercent et onustos ferro suis dominis tradant, si tamen domini eorum per iusiurandi attestationem promittant, se eos tam sollicitè custodire ut ultra illis non liceat tale nefas committere. Quod si domini eorum nolint huiusmodi reos in fide sua suscipere, tunc ab eis a quibus coerciti sunt, regis conspectibus praesententur ut principalis auctoritas liberam de talibus donandi potestatem obtineat. Domini tamen eorum qui nuntiatos sibi talium seruorum errores ulcisci distulerint, et excommunicationis sententiam perferant et iura serui illius, quem coercere noluit, se amisisse cognoscat. Quod si ingenuorum personae his erroribus fuerint implicatae, et perpetua excommunicationis sententia ferientur et artiori exilio ulciscuntur.* Véase: McKenna 1938: 128-130; Martínez 1972: 497-498; Hillgarth 1980: 16; Blázquez 1985: 156; Díaz, Torres 2000: 249; Jiménez Sánchez 2005: 63-64.

24. *Conc. Tolet. XVI*, 2 [c. 538]: *si quis uero pro talium defensione obstiterit sacerdotibus aut iudicibus ut ea nec emendent ut debent, nec extirpent ut condecet, et non potius cum eis exquisitores, ultores seu exstirpatores tanti criminis exstiterit, sit anathema in conspectu indiuiduae Trinitatis, et insuper; si nobilis persona fuerit, auri libras tres sacratissimo fisco persoluat, si inferior, centenis uerberibus flagellabitur ac turpiter decaluabitur, et medietas rerum suarum fisci uiribus applicabitur.* Véase: McKenna 1938: 132-133; Martínez 1972: 498; Hillgarth 1980: 16; Blázquez 1985: 157; Jiménez Sánchez 2005: 65.

25. *Conc. Tolet. XVI, Tom. [c. 529]: interea id praecipue a uobis procurandum est, ut ubicunque idololatriam, uel diuersos diabolicae superstitionis errores repereritis aut qualibet relatione cognoueritis, ad destruendum tale facinus ut ueri Christi cultores cum iudicibus quantocius insurgatis, et quaeque ad eadem idola a rusticis uel quibusque personis deferri inueneritis, tota uicinis conferenda inibi ecclesiis conferatis. Pro quo etiam exstirpando scelere edictum tale in regulis apponatis, ut quicumque antistes huiusmodi nefas agi permiserit uel peractum in sua dioecesi protinus abolere distulerit, a loci sui officio-*

la Iglesia para mantener sus estructuras en los medios rurales y la pervivencia del paganismo²⁶. Los poderes fácticos podían ejercer con relativa facilidad su control en las ciudades a la hora de vigilar que no se produjeran en ellas manifestaciones relacionadas con los antiguos cultos idolátricos, pero tal vigilancia no resultaba tan sencilla en los medios rurales; para ejercer este control, resultaba del todo imprescindible la colaboración de los grandes propietarios, pero esto implicaba de hecho interferir en las vidas de los habitantes de dichos predios, lo que podía desembocar, en el caso de que los campesinos se mostraran firmes en el mantenimiento de sus costumbres más ancestrales, en una represión de las mismas, con los consiguientes problemas y posibles alteraciones del orden en los respectivos dominios. Y ningún *possessor* desearía esto; bien al contrario, su primer interés residiría en preservar una tranquilidad entre sus dependientes tal que garantizara la producción económica, y si para ello debía consentir determinadas actitudes y costumbres, la solución se hallaría en el disimulo y en una buena dosis de permisividad. Además, muchos de estos campesinos eran individuos bautizados, y por lo tanto nominalmente cristianos, aunque mantuvieran bien vivos determinados hábitos heredados de sus antepasados, unas costumbres que hundían sus raíces en el paganismo más añejo y que ellos perpetuaban más por tradición que por convicción²⁷. Y para un terrateniente esto podía suponer el problema de dilucidar dónde estaba el límite de lo que debía reprimir. Por otro lado, no debemos olvidar que junto a estos

pulsus unius anni excursu sub poenitentiae maneat religatus lamento, alio tamen principali electione ibidem constituto, qui possit huius institutionis ordinem seruare, et populo Christiano bonae conuersationis tramitem pandere, postmodum ad suae sedis ordinem reuersurus.

26. Díaz, Torres 2000: 251.

27. Martín de Braga nos recuerda algunas de estas tradiciones, tales como celebrar determinadas fiestas -caso de las Vulcanales y las Calendas-, adornar las mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pie con el que se comienza a caminar, derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco, arrojar pan a las fuentes, invocar a Minerva mientras se teje, elegir el día de Venus para casarse o un día propicio para emprender un viaje, así como recoger hierbas curativas invocando los nombres de los demonios al hacerlo; véase Mart. Brac., *De corr. rust.*, 16 [p. 198]: *Vulcanalia et Kalendas obseruare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem obseruare, et fundere in foco super truncum frugem et uinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Mineruam nominare et Veneris diem in nuptias obseruare et quo die in uia exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficia et inuocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli?*

campesinos cristianos sin duda también habría otros que todavía mantendrían determinados cultos idolátricos relacionados con elementos de la naturaleza, como dejan bien claro las denuncias formuladas por Martín de Braga en su *De correctione rusticorum*. En efecto, este autor menciona que los campesinos de su época rendían culto a las piedras, a los árboles y a las fuentes, así como a las encrucijadas, mediante el encendido de velas²⁸.

El problema, evidentemente, no era exclusivo de Hispania. En la Galia, contamos con el interesante testimonio de Cesáreo, obispo de Arlés entre el 502 y el 542. En algunos de sus sermones sobre las supersticiones, este se dirigía con claridad a los terratenientes que acudían a la iglesia a fin de exhortarlos a que destruyeran los antiguos altares paganos, así como los árboles, las rocas y las fuentes sagradas que todavía existían en sus propiedades²⁹. El prelado les avisaba de que si no se aprestaban a eliminar todas estas reminiscencias idolátricas se convertirían en cómplices de los sacrilegios cometidos ante ellas³⁰. Cesáreo también hacía referencia a los siervos, de los que decía que habían de ser azotados en el caso de que cayeran en la idolatría -y, si aun así perseveraban, el prelado recomendaba afeitarles el pelo y encadenarlos-, para que estos al menos temiesen por la salud de su cuerpo, ya que no se preocupaban por la de su alma³¹. El hecho de poseer siervos nos indica que nos hallamos ante grandes propietarios. No tenemos ninguna evidencia de que el obispo arelatense contara con la ayuda de Alarico II o de Teodorico para llevar a cabo la represión religiosa, como sí pudieron hacer muchos obispos de los siglos

28. Mart. Brac., *De corr. rust.*, 16 [p. 198]: *nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per triuia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli?*

29. Caes. Arel., *Serm.*, 53.2 [p. 234]: *fanum ergo reparare nolite permittere; immo magis, ubicumque fuerit, destruere et dissipare contendite. Arbores etiam sacrilegas usque ad radicem incidite, aras diaboli comminuite.*

30. Caes. Arel., *Serm.*, 54.5 [p. 239]: *pro qua re nec ad arbores debent christiani uota reddere, nec ad fontes adorare, si se uolunt per Dei gratiam de aeterno supplicio liberari. Et ideo quicumque aut in agro suo, aut in uilla, aut iuxta uillam aliquas arbores aut aras uel quaelibet fana habuerit, ubi miseri homines solent aliqua uota reddere, si eas non destruxerit atque succiderit, in illis sacrilegiis, quae ibi facta fuerint, sine dubio particeps erit.* Véase Klingshirn 1994: 213 y 239.

31. Caes. Arel., *Serm.*, 13.5 [p. 68]: *et ideo quoscumque tales esse cognoueritis, durissime castigate; et si se emendare noluerint, nec ad conloquium nec ad conuiuium uestrum eos uenire permitte: si uero ad uos pertinent, etiam flagellis caedite, ut uel plagam corporis timeant, qui de animae suae salute non cogitant; 53.2 [p. 234]: *et si non corriguntur, si potestis, caedite illos; si nec sic emendantur, et capillos illis incidite. Et si adhuc perseuerant, uinculis ferreis adligate: ut quos non tenet Christi gratia, teneat uel catena.**

IV y V gracias al amparo de los emperadores romanos. Por esta razón, debía disponer al menos del respaldo de los terratenientes locales para con éxito su misión de eliminar cualquier traza de paganismo en su diócesis³².

4. LOS GRANDES TERRATENIENTES Y LOS TEMPLOS RURALES

Las exhortaciones dirigidas a los terratenientes para que destruyeran los altares rurales de sus propiedades, y que como observamos se nos han transmitido tanto en cánones conciliares como en sermones, nos ofrecen la imagen de unos aristócratas tolerantes, e incluso empáticos, con las prácticas paganas desarrolladas en sus fundos, unas prácticas que continuarían llevándose a cabo todavía en los siglos VI y VII. Alan Cameron, sin embargo, muestra sus dudas ante tal aserción, especialmente debido al hecho de que los numerosos altares existentes en un latifundio contarían en ocasiones con siglos de antigüedad y muchos de ellos ya estarían abandonados, por lo que no podrían servir para este propósito idolátrico. En consecuencia, y según este autor, dichos textos no estarían mostrando un reflejo fiel de la realidad, sino que serían una expresión de las ansiedades e inquietudes de unos líderes cristianos preocupados por lo que consideraban una omnipresente amenaza de la idolatría y, por tanto, empeñados en erradicar toda traza de politeísmo, incluyendo aquí aquellos altares en ruinas que ya no valdrían para ninguna

32. Klingshirn 1994: 238-239. Sobre este tema, véase Lizzi Testa 2010. Curiosamente, una anécdota narrada por Gregorio de Tours nos muestra la propaganda existente en la Galia franca destinada a presentar una imagen desvirtuada y del todo negativa de sus vecinos visigodos. Nos narra Gregorio que en el año 580 el monarca Leovigildo envió a un tal Agila como embajador ante el rey Chilperico I. A su paso por Tours, Agila y Gregorio -que era obispo de la ciudad- mantuvieron una discusión teológica, que finalizó con el embajador rogando al prelado, ante sus incesantes críticas, que no atacase más su fe, dado que los godos arrianos, aunque no participaran de las creencias de los católicos, no blasfemaban contra ellas. De hecho, según Agila, la tolerancia del Reino visigodo era tan grande que no se tenía por un crimen profesar tal o cual creencia, por lo que se podía venerar al mismo tiempo un altar pagano y una iglesia de Dios. Gregorio le acusó entonces de ser un defensor de idólatras y de herejes, lo que al final produjo el enfado y la consiguiente marcha del embajador (Greg. Tur., *Hist.*, 5.43 [p. 249-252]). Como vemos, esta historia, con seguridad falsa, tenía por objetivo mostrar a los visigodos como unos individuos demasiado permisivos en materia religiosa y favorecedores de los cultos contrarios al cristianismo católico. Al respecto, véase: McKenna 1938: 114-115; Saitta 1986: 77; Orlandis 1992: 71-74; Van Dam 1993: 72, n. 106 y p. 106-107; Orlandis 2006: 363-365; Ferreiro 2010: 285-286; Mathisen 2014: 175, 179 y 186.

función cultural³³. Esta afirmación, no obstante, gozaría tan solo de plena validez en el caso de que nuestras fuentes, cuando mencionan lugares de culto, se estuvieran refiriendo únicamente a estructuras artificiales erigidas por la mano del hombre: si tales altares y temples yacían caídos e inservibles, ya no se podría depositar en ellos ningún tipo de ofrendas ni tales edificios acogerían culto alguno, por lo que los temores de los eclesiásticos serían por completo infundados. Pero lo que los textos de estos siglos nos presentan no corresponde a los vestigios de un paganismo grecorromano que estaban siendo ejecutados en las ruinas de unos templos rurales, sino que se trataría en realidad de las pervivencias de cultos prerromanos focalizados en torno a diversos elementos de la Naturaleza, tales como fuentes, árboles y rocas, y realizados con toda probabilidad con el fin de propiciar la fertilidad de los campos, los animales e incluso las personas.

En este sentido, la cuestión del mantenimiento de los santuarios como lugares de culto podría esgrimirse como un arma por aquellos que defienden una desaparición temprana del paganismo en la Península Ibérica. No obstante, debemos recordar que las evidencias arqueológicas de demolición de templos urbanos debido a causas religiosas son inexistentes en el ámbito hispano³⁴;

33. Cameron 2011: 784-785.

34. Todas las ciudades contaban con uno o más templos, dedicados al culto al emperador o al de los dioses. En el siglo IV, algunos de estos lugares de culto comenzaron a ser abandonados y con posterioridad fueron reutilizados como lugar de habitación o para cumplir otras funciones (excluidas las religiosas), aunque no documentamos ninguna destrucción intencionada de templos urbanos por motivos ideológicos durante esta centuria. Así, en *Baelo Claudia* algunos muros del templo de Isis se derrumbaron a mediados del siglo III, lo que supuso el abandono del edificio y que en el siglo IV se construyeran sobre sus ruinas unas viviendas que continuaron estando habitadas aproximadamente hasta el siglo VII; véase: Sillières 1997: 102; Arce 2006: 123. No debemos ver aquí, sin embargo, una reacción antipagana por parte de la población cristiana de la ciudad, pues dicha apropiación del espacio sagrado se enmarca en el ambiente de abandono de sus principales edificios públicos iniciado ya en el siglo III (Sillières 1997: 57-61). Otro ejemplo lo documentamos en Córdoba, donde el monumental templo ubicado en la calle Claudio Marcelo perdió parte de sus columnas y de su enlosado seguramente a inicios del siglo IV; algunos de sus materiales fueron reutilizados para la construcción de la cubierta de una cloaca; al respecto, véase: Jiménez Salvador 1996: 50; Carrillo 1999: 56-57; Jiménez Salvador, Ruiz 1999: 94; Arce 2006: 123. Esto no tiene por qué implicar, como se ha sugerido que «algunos fenómenos como el arrasamiento del templo de la calle Claudio Marcelo más bien deberían verse como aspectos pertenecientes a la destrucción intencionada por parte del poder cristiano y no como decadencia de lo público»-

y, por otro lado, no contamos con ningún texto que nos relate episodios de este tipo en la Hispania del siglo IV, como resulta ser la biografía de Martín de Tours para la Galia. El único texto sugerente en este sentido es una ley promulgada por Honorio en el 399 y dirigida a Macrobio, vicario de Hispania, y a Procliano, vicario de las Cinco Provincias (*Quinque Prouinciae*), en la que se prohibía la demolición de los templos clausurados; pero no creemos que en esta disposición se esté aludiendo a un caso particular de Hispania³⁵. Además, prácticamente no hay pruebas de que los templos urbanos hispanos fueran transformados en iglesias; el único ejemplo corresponde a la catedral de Tarragona, y es muy tardío, del siglo VII³⁶. Los abandonos de templos urbanos se enmarcan en el ambiente de decadencia que muchas ciudades hispanas estaban viviendo desde el siglo III³⁷, lo que acabó generando en ellas, entre otras cosas,

(Marfil 2000: 119; en el mismo sentido, López Quiroga, Martínez Tejera 2006: 132). No hay ningún testimonio, ni literario ni arqueológico, que avale esta afirmación. En realidad, la transformación del templo de Córdoba debe entenderse de nuevo como un aspecto más de la evolución urbanística que muchas ciudades hispanas estaban viviendo en esta época.

35. *Cod. Theod.*, 16.10.15 [p. 901-902]: *sicut sacrificia prohibemus, ita uolumus publicorum operum ornamenta seruari. Ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur euertere, si quod rescriptum, si qua lex forte praetenditur*. Esta ley formaba parte de un amplio programa legislativo destinado a proteger el patrimonio, por lo que resulta similar a constituciones enviadas a los gobernantes de otros territorios. La prueba de que no atañe en exclusiva a Hispania es que también fue enviada al vicario de las Cinco Provincias. Respecto a esta legislación, véase Janvier 1969.

36. Arce 2006: 122-123. Véase también Barral 1982: 113-114 y 130. En un sentido contrario, Sales 2012: 384-385, quien considera que la edificación de iglesias sobre templos en Hispania, y más específicamente en la Tarraconense, constituyó un fenómeno bien conocido, y menciona como ejemplos urbanos, aparte de la ya citada catedral de Tarragona, la catedral de Gerona, Santa María de *Baetulo*, Santa María de *Iluro*, Santa María de *Iuliobriga* y San Andrés de Calahorra, aunque con todo la propia autora reconoce que se trata en muchas ocasiones de casos hipotéticos que no se pueden aseverar con seguridad. Además, añade que en cualquier caso se trataría de iglesias «no anteriores a finales del siglo IV».

37. La crisis municipal de Hispania en el siglo III constituye un tema controvertido y que ha generado una abundante bibliografía. Casi todos los trabajos producidos al respecto, hasta la década de 1970, ofrecían un cuadro desolador, pues insistían sobre todo en la invasión de pueblos germanos -concretamente francos-, así como en el abandono o la destrucción violenta de numerosos yacimientos. Sin embargo, los progresos de la arqueología y una lectura crítica de las fuentes han llevado a muchos autores a matizar e incluso a rechazar muchas de estas ideas preconcebidas y mitos historiográficos -como la negación de las invasiones francas como principal origen de esta crisis-. Algunos autores han llegado incluso a dudar que se hubiera producido una crisis en los municipios hispanos-

una profunda transformación urbanística. De este modo, la falta de actuaciones evergéticas, por parte de los más poderosos, destinadas a la restauración³⁸, junto con la merma de los recursos municipales en algunas de las ciudades más modestas, llevó a estas a prescindir de reparar determinados edificios públicos, tales como termas y anfiteatros, además de algunos de sus templos³⁹. En fechas más avanzadas, a finales del siglo IV, los santuarios se cerraron a causa de las disposiciones legislativas teodosianas, pero esto no implicó su destrucción ni su reocupación en las ciudades hasta fechas muy tardías. El paisaje urbano se mantuvo, ofreciendo la imagen de unos monumentos abandonados y que se iban deteriorando poco a poco, y que convivían junto a unas iglesias que originariamente ocupaban espacios periféricos⁴⁰.

Por lo que respecta a los templos rurales, en muchas ocasiones situados en el interior de una *uilla* y, por tanto, revestidos de un carácter privado, se mantuvieron en funcionamiento a lo largo de todo el siglo IV⁴¹ y no comenzaron a ser abandonados hasta entrada la siguiente centuria, cuando algunos de ellos fueron utilizados como espacios funerarios y algo más tarde (ya en el siglo VI) contemplaron cómo en algunos casos se les superpuso una iglesia. Un ejemplo significativo corresponde a la villa de Milreu (Estoi, Portugal), cuyo templo fue convertido en un lugar de enterramiento en el tránsito de la cuarta a la quinta centuria y más tarde (tal vez ya en el siglo VI) en una iglesia bien documentada por la presencia de una pila bautismal⁴². Por otro lado,

durante esta centuria. Sin embargo, en nuestra opinión, e independientemente de sus causas, sí que se aprecia un proceso de decadencia, sobre todo en los núcleos urbanos más modestos, durante una parte del siglo III, algo que conducirá a una transformación profunda de estas ciudades durante las siguientes centurias. Un estado de la cuestión sobre este tema puede leerse en Peña 2000; Jiménez Sánchez 2009-2010: 284-286.

38. Véase Melchor 1992-1993: 150-151, para algunos ejemplos relativos a evergetismo y construcciones sacras en Hispania: los casos presentados se extienden entre los siglos I d.C. e inicios del III d.C.

39. Tal sería el caso de *Baelo Claudia* ya visto en la n. 34.

40. Arce 2005: 249.

41. Hacemos nuestras las palabras de Chavarría 2007: 210: «la presencia de estos templos construidos y en funcionamiento durante todo el siglo IV muestra cómo la pervivencia del paganismo en el campo no sólo cabe atribuirle al carácter conservador de las clases campesinas sino que, al menos en Hispania, el paganismo fue mantenido y potenciado por los propietarios de las grandes villas, personajes que pertenecían a los más altos estratos de la sociedad».

42. Se trata, en palabras de López Quiroga, Martínez Tejera 2006: 144, de «un templo -de *cella* cuadrada y ábside semicircular- “cristianizado” en época teodosiana gracias a la instalación-

la iglesia más antigua construida en el seno de una villa corresponde a la de Fortunato, en Fraga (Huesca), donde una habitación, convertida en oratorio privado y más tarde en una capilla funeraria, se transformó en una iglesia en una fecha posterior a mediados del siglo V⁴³. Esto nos señala la presencia de unos *possessores* convertidos al cristianismo seguramente en época teodosiana, algo que está acorde con los estudios prosopográficos señalados al inicio de nuestro trabajo; como hemos visto, tales estudios evidencian que el momento en que se produjo un gran incremento en la conversión de las élites hispanas se situó en los últimos años del siglo IV y los primeros de la siguiente centuria, una conversión propiciada por las leyes religiosas de Teodosio I. Por otro lado, cabe destacar que los templos rurales fueron cayendo en la ruina sin sufrir por ello ningún tipo de destrucción deliberada por parte de cristianos intransigentes; hemos de esperar al siglo VII para documentar ataques de este tipo, y, aun en este caso, resultan del todo anecdóticos⁴⁴.

5. LA ARISTOCRACIA HISPANA, ¿CATALIZADORA O RÉMORA DE LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO EN LOS MEDIOS RURALES?

A modo de conclusión, cabe realizar un balance del peso que la aristocracia hispana tuvo en el mantenimiento de determinadas prácticas que podríamos calificar de “paganizantes”. Los medios rurales fueron los últimos en los que se produjo la difusión del cristianismo; en ellos, pervivieron durante más tiempo unas costumbres que hundían sus raíces más profundas en unos cultos idolátricos -desaparecidos ya en algunos casos- y que eran perpetuadas por gentes que en muchas ocasiones se tenían a sí mismas por cristianas. Pero la pregunta que aquí cabe plantearse es ¿por qué se produjo este fenómeno?

de inhumaciones a su alrededor y a la construcción de una *fons* o piscina bautismal de forma rectangular en la zona occidental del recinto sagrado, esta última ya en el siglo VI». Véase también: Palol 1977-1978: 300; Arce 2005: 251; Utrero 2006: 606-607; Chavarría 2007: 210. Otros ejemplos pueden verse en Román 2007: 176-177 y 179-183; Sales 2012: 384.

43. Chavarría 2007: 220-222.

44. Valerio del Bierzo (c. 630-c. 695) nos relata cómo unos cristianos destruyeron un templo pagano que se hallaba en lo alto de un monte y cómo en su lugar edificaron una iglesia al mártir Félix; Val. Berg., *Repl. serm. a prim. conu.*, 2 [p. 280]: *quumque in excelsi montis cacumine stulta populi sacrilega cecitatis dementia profana demonum delubra inpie atque insipienter paganorum ritu excoleret, fidelium christianorum ope tandem probrosa obscenitas destruitur; opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur.*

Pablo C. Díaz y Juana Torres han señalado con acierto las dos posibles razones que habrían permitido la pervivencia de las prácticas paganizantes en muchos territorios rurales de la Península Ibérica: 1) la incapacidad eclesiástica de implantar estructuras en el medio rural, y por tanto de controlar amplios sectores de la población campesina, precisamente allí donde más persistían las prácticas mágicas y supersticiosas; y 2) los grandes propietarios compartían los mismos sistemas de creencias tradicionales que aquellos individuos a quienes teóricamente debían vigilar⁴⁵.

En nuestra opinión, y siguiendo la idea expresada por Díaz y Torres, resulta muy probable que la continuidad en Hispania de todo un conjunto de supersticiones arraigadas en un pasado pagano derivara de las dificultades que tuvo la Iglesia para ejercer una labor misional en muchos territorios rurales, algo debido, en buena parte, a la falta de cooperación de los grandes terratenientes, tal como los diversos cánones eclesiásticos estudiados en estas páginas coinciden en señalar. Esta colaboración resultaba del todo imprescindible para llevar el mensaje evangélico hasta la población campesina de estos fundos, por lo que, al carecer en determinados casos de ella, la Iglesia habría tropezado con grandes dificultades para llevar a cabo esta tarea evangelizadora. Así pues, la indolencia de determinados aristócratas habría constituido un importante factor para el mantenimiento de un gran número de prácticas paganizantes en muchos territorios rurales de la Hispania tardoantigua. Debemos tener presente, además, que para que el exterminio de los restos del paganismo fuera efectivo, había que acompañar esta acción con la construcción de iglesias desde las que difundir el Evangelio. Sin embargo, aunque seguramente ya existían oratorios privados en las villas de los aristócratas durante el siglo IV⁴⁶, no contamos con ningún tipo de testimonio

45. Díaz, Torres 2000: 244.

46. El testimonio escrito más antiguo referido a la presencia de oratorios en villas se puede leer en el Concilio I de Toledo, donde se hace mención de los clérigos que se abstendían de ir a las iglesias ubicadas en aldeas y villas; *Conc. Tolet. I*, 5 [p. 330]: *presbyter uel diaconus uel subdiaconus uel quilibet ecclesiae deputatus clericus, si intra ciuitatem fuerit uel in loco in quo ecclesia est aut castelli aut uicus aut uillae, et ad ecclesiam ad sacrificium cotidianum non uenerit, clericus non habeatur si castigatus per satisfactionem ueniam ab episcopo noluerit promereri*. No obstante, no disponemos de evidencias arqueológicas para estos espacios; de este modo, afirma Chavarría 2007: 224: «al no tener una evolución posterior y no disponer de claros elementos diferenciadores respecto al resto de estancias de las villas, estos espacios para la oración son imposibles de identificar arqueológicamente».

fehaciente para la presencia de iglesias en el ámbito rural antes del siglo VI⁴⁷. La razón de esta tardanza en la construcción de iglesias en los fundos resta oscura, aunque Alexandra Chavarría apunta algunas de las posibles causas: la inestabilidad política de algunas zonas de Hispania durante el siglo V, el recelo despertado por el priscilianismo en la Iglesia hispana -la cual «toleró mal las formas de culto privadas que podían escapar a la organización eclesiástica oficial»-, así como el hecho de que los prelados prefirieran animar a los *possessores* a acabar con los restos de la idolatría de sus propiedades antes que a construir iglesias en ellas⁴⁸. Sea como sea, comprobamos que, en contra de lo que había sostenido la historiografía tradicional, la aristocracia no desempeñó un papel relevante en la cristianización del paisaje rural hispano durante la Antigüedad Tardía; antes al contrario, su desidia a este respecto permitió que los restos de un paganismo que se resistía a morir se mantuvieran en los campos todavía durante largos años.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2017SGR-211, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella.

ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7382-1278>.

47. Chavarría 2007: 203: «los primeros indicios claros que apuntan hacia la construcción de iglesias en ámbito rural se dan solo a partir del siglo VI cuando las villas en las que se construyen estos edificios habían perdido ya su carácter residencial»; asimismo Chavarría 2007: 212, 214 y 224.

48. Chavarría 2007: 225. Seguramente, como esta misma autora señala, la iniciativa de la construcción de iglesias rurales quedaría en manos de los obispos; Chavarría 2007: 230: «parece sin embargo difícil pensar que no existiesen iglesias en el campo durante el siglo V (aunque por el momento en la Península Ibérica las evidencias arqueológicas sobre estos edificios sean muy escasas). Es posible que la organización del espacio cristiano rural se debiese, del mismo modo que en los centros urbanos, a los obispos que promovieron la construcción de iglesias para cristianizar a los *rustici* y dotarles de las infraestructuras necesarias para celebrar el culto».

FUENTES

- Caes(arius) Arel(atensis), *Serm(ones)*, ed. MORIN, G., CCSL, 103-104, Turnhout 1953.
- Can(ones) ps(eudo)-Iliberr(itani), ed. VILELLA, J., BARREDA, P.E., «Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico». En: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V* (Studia Ephemeridis Augustinianum 78), Roma 2002, 570-579.
- Cod(ex) Theod(osianus), ed. MOMMSEN, T. En: MOMMSEN, T., MEYER, P. M., *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, I/2: *Codex Theodosianus*, Berlín 1905, 1-906.
- Conc(ilium) Tolet(anum) I, ed. RODRÍGUEZ, F. En: MARTÍNEZ, G., RODRÍGUEZ, F., *La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, 323-344.
- Conc(ilium) Tolet(anum) III, ed. RODRÍGUEZ, F. En: MARTÍNEZ, G., RODRÍGUEZ, F., *La Colección Canónica Hispana*, V, Madrid 1992, 49-159.
- Conc(ilium) Tolet(anum) XII, ed. RODRÍGUEZ, F. En: MARTÍNEZ, G., RODRÍGUEZ, F., *La Colección Canónica Hispana*, VI, Madrid 2002, 135-204.
- Conc(ilium) Tolet(anum) XVI, ed. GONZÁLEZ, F. A. PL, 84, París 1862, 527-552.
- Const(itutiones) Sirm(ondianae), ed. MOMMSEN, T. En: MOMMSEN, T., MEYER, P. M. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*, I/2: *Codex Theodosianus*, Berlín 1905, 907-921.
- Greg(orius) Tur(onensis), *Hist(oriae)*, ed. KRUSCH, B., LEVISON, W., MGH *srn*, I, I, 1, Hannover, 1951², 1-537.
- Isid(orus) Hisp(alensis), *Etym(ologiae)*, ed. LINDSAY, W. M., Oxford 1911.
- Mart(inus) Brac(arensis), *De corr(ectiōe) rust(icorum)*, ed. BARLOW, C. W., *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, 183-203.
- Val(erius) Berg(idensis), *Repl(icatio) serm(onum) a prim(a) conu(ersione)*, ed. DÍAZ y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León 2006, 280-310.
- Zos(imus), *Hist(oria) nov(a)*, ed. PASCHOUD, F., *Zosime. Histoire nouvelle*, París 1979-2000, 5 vols.

BIBLIOGRAFÍA

- ACERBI 2017: ACERBI, S. «Pagani qui supersunt... (CTh 16,10,2): the “end of paganism” and apologetic Christian triumphalism (IV-Vth C)». En: ACERBI, S., VESPIGNANI, G. (eds.), *Dinamiche politico-ecclesiastiche nel Mediterraneo cristiano tardoantico. Studi per Ramon Teja*, Roma 2017, 1-14.
- ALCIATO 1534: ALCIATO, A. *Parerga*, Lyon 1534.
- ARCE 1971: ARCE, J. «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV». *Príncipe de Viana* 32, 1971, 245-255.
- 2005: ARCE, J. *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 A.D.)*, Madrid 2005.

- 2006: ARCE, J. «*Fana, templa, delubra destrui praecipimus*: el final de los templos de la Hispania romana». *AEA* 79, 2006, 115-124.
- BARONIO 1645: BARONIO, C. *Martyrologium Romanum*, París 1645.
- BARRAL 1982: BARRAL, X. «Transformacions de la topografia urbana a la Hispania cristiana durant l'Antiguitat tardana». En: DE PALOL, P. (ed.), *II Reunió d'Arqueologia paleocristiana Hispànica (Montserrat, 2-5 novembre 1978)*, Barcelona 1982, 105-132.
- BLÁZQUEZ 1985: BLÁZQUEZ, J. M. «Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania antigua». En *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz 1985, 137-158.
- CAMERON 2011: CAMERON, A. *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- CARRILLO 1999: CARRILLO, J. R. et alii «Córdoba. De los orígenes a la Antigüedad Tardía». En: GARCÍA VERDUGO, F. R., ACOSTA, F. (eds.), *Córdoba en la Historia. La construcción de la Urbe (Actas del Congreso. Córdoba 20-23 de mayo, 1997)*, Córdoba 1999, 37-74.
- CHAVARRÍA 2007: CHAVARRÍA, A. «Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿Otro mito historiográfico?». *RAC* 82, 2007, 201-230.
- CRESPO 2004: CRESPO, S. «Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad Tardía hispana». *HAnt* 28, 2004, 179-196.
- DELMAIRE 2009: DELMAIRE, R. *Les lois religieuses des Empereurs romains de Constantin à Théodose II, II: Code Théodosien I-XV, Code Justinien, Constitutions Sirmondiennes*, París 2009.
- DÍAZ, TORRES 2000: DÍAZ, P. C., TORRES, J. M. «Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)». En: SANTOS, J., TEJA, R. (ed.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria 2000, 235-261.
- ESPLUGA, MIRÓ 2003: ESPLUGA, X., MIRÓ, M. *Vida religiosa en la antigua Roma*, Barcelona 2003.
- FERREIRO 2010: FERREIRO, A. «The Iberian Sueve-Visigoth Kingdoms in Gregory of Tours». En: FERRER, L. M. (ed.), *Venti secoli di storiografia ecclesiastica: bilancio e prospettive. Atti del XII Convegno internazionale della Facoltà di Teologia "La storia della Chiesa nella storia" (Roma 13-14 marzo 2008)*, Roma 2010, 279-291.
- GIBBON 1906: GIBBON, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, III, New York 1906.
- HEN 1995: HEN, Y. *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden-New York-Köln 1995.
- HILLGARTH 1980: HILLGARTH, J. N. «Popular Religion in Visigothic Spain». En: JAMES, E. (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 3-60.
- JANVIER 1969: JANVIER, Y. *La législation du Bas-Empire Romain sur les édifices publics*, Aix-en-Provence 1969.

- JIMÉNEZ SALVADOR 1996: JIMÉNEZ SALVADOR, J. L. «Notas sobre un fragmento escultórico procedente del recinto presidido por el templo romano de la calle Claudio Marcelo en Córdoba», *Actas de la II Reunión sobre escultura romana en Hispania*, Tarragona 1996, 49-57.
- JIMÉNEZ SALVADOR, RUIZ 1999: JIMÉNEZ SALVADOR, J. L., RUIZ, D. «La contribución del templo de la calle Claudio Marcelo al conocimiento de la fisonomía urbana de Colonia Patricia Corduba». En: GARCÍA VERDUGO, F. R., ACOSTA, F. (eds.), *Córdoba en la Historia. La construcción de la Urbe (Actas del Congreso. Córdoba 20-23 de mayo, 1997)*, Córdoba 1999, 87-96.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ 2005: JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. «La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la *Hispania* de los siglos VI-VII». *Hispania sacra* 57/115, 2005, 47-78.
- 2009-2010: JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. «La desaparición de los espectáculos de gladiadores en Hispania». *Hispania antiqua* 33-34, 2009-2010, 273-293.
- 2010: JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. «Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios». *Latomus* 69/4, 2010, 1088-1104.
- KLINGSHIRN 1994: KLINGSHIRN, W. E. *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge 1994.
- LIZZI TESTA 2010: LIZZI TESTA, R. «L'Église, les *domini*, les *païens rustici*: Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV^e-VI^e siècle)». En: INGLEBERT, H., DESTEPHEN, S., DUMÉZIL, B. (eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, París 2010, 77-113.
- 2013: LIZZI TESTA, R. (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome*, Turnhout 2013.
- LÓPEZ QUIROGA, MARTÍNEZ TEJERA 2006: LÓPEZ QUIROGA, J., MARTÍNEZ TEJERA, A. M. «El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía». *AEA* 79, 2006, 125-153.
- MARFIL 2000: MARFIL, P. «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III», *Anejos de AEA* 23, 2000, 117-141.
- MARKUS 1990: MARKUS, R. A. *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- MARTÍNEZ 1972: MARTÍNEZ, V. «El paganismo en la España visigoda». *Burgense* 13/2, 1972, 489-508.
- MATHISEN 2014: MATHISEN, R. W. «Barbarian "Arian" Clergy, Church Organization and Church Practices». En: BERNDT, G. M., STEINACHER, R. (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham-Burlington, 2014, 145-192.
- McKENNA 1938: McKENNA, S. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C. 1938.
- MELCHOR 1992-1993: MELCHOR, E. «La construcción pública en Hispania romana: iniciativa imperial, municipal y privada». *Memorias de Historia Antigua* 13-14, 1992-1993, 129-170.
- MENÉNDEZ PELAYO 1880: MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*,

- I, Madrid 1880.
- MOHRMANN 1952: MOHRMANN, C. «Encore une fois: paganus». *VChr* 6/2, 1952, 109-121.
- NORTH 1992: NORTH, J. «The Development of Religious Pluralism». En: LIEU, J., NORTH, J., RAJAK, T. (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992, 174-193.
- O'DONNELL 1977: O'DONNELL, J. J. «Paganus». *Classical Folia* 31, 1977, 163-169.
- ORLANDIS 1992: ORLANDIS, J. *Semblanzas visigodas*, Madrid 1992.
- 2006²: ORLANDIS, J. *Historia del reino visigodo español. Los acontecimientos, las instituciones, la sociedad, los protagonistas*, Madrid 2006².
- PALOL 1977-1978: DE PALOL, P. «La cristianización de la aristocracia romana hispánica». *Pyrenae* 13-14, 1977-1978, 281-300.
- PEÑA 2000: PEÑA, Y. «La “crisis” del siglo III en la historiografía española». *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II: Historia Antigua* 13, 2000, 469-492.
- ROMÁN 2007: ROMÁN, J. M. «Evidencias arqueológicas de intolerancia religiosa en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía». *Ilu* 18, 2007, 169-195.
- SAITTA 1986: SAITTA, B. «I visigoti negli *Historiarum libri* di Gregorio di Tours». En: GONZÁLEZ BLANCO, A. (dir.), *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia 1986, 75-101.
- SALES 2012: SALES, J. *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía. Topografía, arqueología e historia*, Barcelona 2012.
- SALZMAN 2002: SALZMAN, M. R. *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge MA-Londres 2002.
- SANZ 1998: SANZ, R. «Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda». *Estudios sobre la Antigüedad en homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*, Madrid 1998 (*Gerión*, Anejos, 2), 365-389.
- 2003: SANZ, R. *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, Madrid 2003 (*Gerión*, Anejos, 7).
- 2005: SANZ, R. «Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la Península Ibérica». *Ilu* 0, 2005, 237-248.
- 2007: SANZ, R. «Aristocracias paganas en Hispania Tardía (s. V-VII)». *Gerión* 25, vol. extra, 1, 2007, 443-480.
- SASTRE DE DIEGO 2012: SASTRE DE DIEGO, I. «Aristocracia, cristianismo y epigrafía laica en la Hispania tardoantigua». *Veleia* 29, 2012, 17-27.
- SILLIÈRES 1997: SILLIÈRES, P. Baelo Claudia, *una ciudad romana de la Bética*, Madrid 1997 (trad. M. C. Martín: Baelo Claudia: *une cité romaine de Bétique*, Madrid 1995).
- UTRERO 2006: UTRERO, M. A. *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica. Análisis arqueológico y sistemas de abovedamiento*, Madrid 2006.
- VAN DAM 1993: VAN DAM, R. *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.
- VILELLA 2007: VILELLA, J. «Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos». *SEJG* 46, 2007, 5-87.